

Los analoga de la arquitectura motivacional kantiana en el contexto de la filosofía de la historia kantiana

The analoga of kant's motivational architecture in the context of kant's philosophy of history

ALBA M. JIMÉNEZ RODRÍGUEZ
Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 18/07/2025 Aceptado: 04/11/2025

RESUMEN

En este trabajo se parte de un análisis sobre la relación entre religión y moral desde la arquitectura motivacional delineada en el sistema crítico, tomando como referencia fundamentalmente la cuarta parte del escrito kantiano de la religión, *Moral Mrongovius II* y la *Crítica del Juicio*. Se trasladan algunas de las conclusiones al contexto de la filosofía de la historia. Este estudio se lleva a cabo tomando como hilo conductor el problema del bien supremo cuya estructura dilemática se resuelve trazando una analogía entre la antinomia de la razón pura práctica y la antinomia de la primera crítica entre causalidad e imputabilidad.

PALABRAS CLAVE

FALSO SERVICIO A DIOS; DILEMA PRÁCTICO; FELICIDAD; VIRTUD;
TRIEBFEDERN; FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ABSTRACT

This work begins with an analysis of the relationship between religion and morality from the motivational architecture outlined in the critical system, taking as its fundamental reference the fourth part of Kant's writing on religion, the lessons of Moral Philosophy Mrongovius II, and the Critique of Judgment, transferring some of the conclusions to the context of the philosophy of history. This study is carried out using the problem of the supreme good as a guiding thread, whose dilemmatic structure is resolved by drawing an analogy between the antinomy of pure practical reason and the antinomy of the first critique between causality and imputability.

KEYWORDS

FALSE SERVICE TO GOD; PRACTICAL DILEMMA; HAPPINESS; VIRTUE; TRIEBFEDERN; PHILOSOPHY OF HISTORY

KANT ROMPE CON EL PRÓLOGO a su escrito sobre la religión con una expresión muy clara de la ambivalencia con la que enfrenta a lo largo de su obra el problema de la relación entre religión y moral¹:

La moral, en cuanto se fundamenta en el concepto de ser humano como ser libre vinculado por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni la idea de otro ser por encima de él para reconocer su deber ni otro *Triebfedern* que la propia ley para poder observarla.²

En principio, la adecuación a la ley moral es por tanto una condición necesaria de la moralidad, pero no suficiente, puesto que es preciso que el motivo o la intención última del obrar descansen en la ley misma, no siendo esta ley derivada de ningún credo religioso concreto. Pero, nos dice Kant con contundencia, la moral, conduce inevitablemente a la religión³. La doctrina filosófica de la religión nos proporciona las condiciones *a priori* del conjunto de creencias que una determinada religión revelada debe contener para alcanzar el noble título de religión racional. Según explica Kant en el prólogo de la segunda edición del *Religionschrift* a propósito del controvertido ejemplo de los círculos concéntricos mediante el cual representa la relación entre razón y revelación, en esta tarea puede, o bien partirse de principios *a priori*, o bien tomar como punto de partida la revelación para llegar a un sistema histórico formulado en conceptos morales lo cual correspondería a la "religión aplicada" en analogía con la *metaphysica applicata*. Frente a la doctrina de Baumgarten sobre las recompensas, la filosofía crítica kantiana invierte la relación entre moral y religión estableciendo como

1 Este trabajo se realiza en el marco del Proyecto de Investigación Generación de Conocimiento *Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica* (PID2020-115142GA-I00) Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades

2 Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2007, p. 21

3 *Ibid.* p.24

principio la imposibilidad de tomar las leyes morales como estatutos positivos divinos. La insoslayable referencia a Dios sigue no obstante jugando un papel fundamental, no sólo por la legítima esperanza de que virtud y felicidad se reúnan real-efectivamente, sino por la propia configuración kantiana de la conciencia moral en la que el sabio gobernador se presenta como juez autorizado y concededor del corazón humano, capaz de imponer obligaciones que son vistas por el agente moral *como si* fueran mandatos suyos.⁴

Como se ha mencionado, Kant declara en diversos contextos que el sentimiento y la religión desempeñan un papel similar en la moral. Por lo que respecta al sentimiento, Kant advierte sobre la confusión entre los principios prácticos de la acción y los fundamentos que apelan a cualquier forma de empatía o sentimiento distinto del respeto. No obstante, el papel del sentimiento como *Bewegungsgrund* de la moral cumple una función relevante que permite matizar la representación habitual de la filosofía teórica y práctica como ámbitos asimétricos respecto de la función del programa crítico y el supuesto rigorismo con el que Kant responde a las tesis probabilistas de Bartolomé de Medina y la recepción de estas a manos de algunos teólogos jesuitas. Por lo demás, la recepción kantiana del concepto rousseauiano de la ley del corazón se hará visible en la incorporación elaborada del sentimiento a su planteamiento práctico, del que existe una traducción muy clara al ámbito de la filosofía política con su particular versión del contractualismo, así como al contexto de la filosofía de la historia. El acoplamiento mediante el sentimiento del querer particular con la voluntad general y la idea heurística de una unidad moral y jurídica de todos los ciudadanos bajo una ley omnilateral *a priori* explica la dependencia de la voluntad individual con la voluntad general como fenómeno de la acción recíproca de las esencias espirituales conforme a las leyes pneumáticas, esto es, las leyes de una ciencia posible tras la existencia fenoménica, referidas al espíritu o inteligencia pura, separada de todo comercio con el cuerpo. La apelación al sentimiento, el primer *Triebfedern* mencionado por Kant junto a la religión, no corresponde sin más a una fase acrítica y temprana donde Kant

4 En realidad, en un claro momento teológico-político, Kant recoge aquí, a pesar de considerar que el dogma no debe pertenecer al círculo de la religión dentro de los límites de la mera razón, la doctrina trinitaria, haciendo corresponder esa triple personalidad a los tres poderes. Así divide el poder de Dios con su correspondiente réplica en el Estado civil jurídico, en la figura de legislador santo, de gobernante bondadoso y de juez recto. Llama la atención por cierto que, cuando Kant muestra cómo se replica la estructura de la triple persona divina en las diferentes religiones, se expresa en estricta consonancia con la terna categorial en el dominio teórico. Así, por ejemplo, cuando habla de los principios (o Dioses) Phta, Kneph y Neith de la tradición egipcia se refiere al primero como único creador del número (como la unidad y el número a través del cual “el yo engendra el tiempo”, al segundo como a la bondad que gobierna la “pluralidad” del mundo y al tercero como a la sabiduría que “limita” la bondad a través de la justicia.

no haya elaborado todavía las líneas maestras de su sistema moral, sino que el sentimiento moral seguirá en todo momento jugando un papel relevante como fundamento último de la adhesión a la legislación racional.

Por lo que respecta a la religión, no se trata sólo de un *Triebfedern* perteneciente al ámbito de ejecución privado del agente moral, sino que el tomar la ley moral como único *Triebfedern* de la vida en comunidad es tenido por Kant como una de las notas distintivas fundamentales de la iglesia visible, en lo que atañe a su cualidad. La iglesia para constituir de hecho una voluntaria, pura, universal y duradera unión de los corazones debe ser indivisa y universal según la cantidad, pura según la cualidad, estar regida por el principio de libertad según la relación y tener una Constitución inmutable según la modalidad. Dicha Constitución debe responder a un modelo de comunidad horizontal o familiar, en tanto que Cristo está en una comunidad de sangre con los seres humanos, frente a las comunidades monárquicas, aristocráticas o democráticas que respectivamente se piensan así mismas bajo la tutela de un Papa, un grupo de prelados o de fieles sectarios, respectivamente. La pureza reside en su no contaminación con el fanatismo, en el sentido de la adhesión dogmática a la religión que profesan los *místicos de la razón práctica*, pero también en el sentido de que no esté mezclada con ningún *Triebfedern* espurio distinto del propio respeto a la ley moral. En textos como el *Nachricht* comprobamos además que el impulso decisivo que Kant recibe de los moralistas ingleses consiste en el reconocimiento de la existencia de una diferencia entre el ámbito del ser y el ámbito del *Sollen*,⁵ precisamente la distinción insondable, presupuesta y no justificable que opera como condición de posibilidad trascendental de la existencia de algo así como un reino moral. Si sólo existiera el ámbito del ser, bastarían los *consilia* para conducirnos en el mundo, pero, puesto que existe el mundo inteligible del *Sollen* y además ese mundo ejerce efectos sobre el mundo sensible, porque a diferencia de la voluntad santa no pertenecemos sólo a él, necesitamos del sentimiento moral para que sea haga *wirklich* la *Anwendung* del deber. Dicha aplicación responde a las leyes del esquematismo trascendental del entendimiento en la filosofía teórica y configura sus propios novedosos procedimientos de transición en el ámbito de la aplicación analógica. Esta transición explica por lo demás la equivalencia estructural entre la forma del imperativo categórico y la forma del juicio sintético *a priori*.⁶

El ser humano necesita ejemplos o esquemas que le muevan en el mundo fenoménico a obrar moralmente, pero no todo motor impulsor tiene el mismo

5 AA, II, 312.

6 Esta forma analógica de esquematismo se expresa de diversas formas en el escrito sobre religión bajo la tesis de que toda sociedad parcial que se coordine en torno a ciertas leyes de virtud es propiamente un esquema del todo ético absoluto.

estatuto. Kant define los *motiva* como todas las representaciones del entendimiento y de la razón que determinan la voluntad. Frente a ellos Kant distingue a los *elateres animi*, los *stimuli* o impulsos sensibles del alma que no tienen propiamente capacidad para obligar y que están vinculados a una *necessitatio* meramente pragmática. La *necessitatio* subjetiva o pragmática obliga de manera condicionada, los motivos morales, sin embargo, de manera incondicionada. Dentro de esta arquitectura motivacional, Kant presenta al respeto como el *Mittelbegriff* o raíz común entre nuestra máxima de determinación de la acción y la ley moral. De este modo, tanto la educación en cierta sensibilidad moral como la religión se representan como recursos para la formación moral, casi como una forma de pedagogía. De hecho, leyendo sus lecciones de pedagogía parece confirmarse la tesis de que la religión cumple una función al servicio de la moral, especialmente cuando consideramos la formación de la humanidad a través de las generaciones desde el punto de vista del progreso humano en la historia. Tomada por sí misma, sin embargo, lejos de ser un fin en sí mismo, está llena de peligros para la constitución espiritual del ser humano. Quizá el peligro más extremo de la religión (*tantum Religio potuit suadere malorum*, dice Kant tomando las palabras de Lucrecio) es su capacidad para influir allí donde el poder político no llega, a saber, el fuero interno. Porque sólo la religión, insiste Kant, puede prohibir el pensamiento. Frente al derecho o al poder público que sólo pueden coaccionar externamente, la religión, de ahí su potencia, comparte con la moral el muy exclusivo privilegio, hoy día arrebatado quizás sólo por los resortes del capitalismo, de poder coaccionar el pensamiento.

En cualquier caso, estas formas tradicionales de ejercer la coacción en el sentido de la “coacción mecánica”, en palabras de Kant o en el sentido de la coacción disciplinaria, en expresión más contemporánea, conviven con las formas más proteicas y magmáticas de auto-coacción. Con un ejemplo muy claro, vemos cómo en la mayoría de sociedades contemporáneas actuales, la homosexualidad es un hecho plenamente aceptado en la retórica de las instituciones, discursos políticos o medios de comunicación, y, sin embargo, formas más o menos sutiles de “vergüenza⁷” o culpa como la invocada en el Antiguo Testamento por “el Dios del amor” son metabolizadas cotidianamente con la internalización más o menos consciente de estos códigos normativos:

Es verdad que para liberarse de esta coacción basta querer (lo cual no es el caso en la coacción pública ejercida por el soberano); pero este querer es precisamente aquello a lo que se echa el cerrojo. Esta auténtica coacción de conciencia es bastante mala, pues conduce a la hipocresía interna.⁸

7 Levítico 20-13, 18-22; Romanos 1-26/27; Corintios 6-9/11.

8 *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Ibid.* p.

La educación, lejos de ser un problema menor en la filosofía crítica, es considerada por Kant “el problema más grande y difícil que puede ser propuesto al hombre” (p.34). Por lo demás, una lectura sistemática de las *Lecturas* dedicadas a este complejo arte muestra su valor para la comprensión de algunos aspectos cruciales de la filosofía trascendental como la relación de la moral con la religión o el estatuto del Bien Supremo. Ya en algunos textos menores sobre el Instituto Filantrópico de Dessau dedicados a cuestiones pedagógicas y publicados dieciocho años antes del escrito sobre la religión, Kant vincula el arte de la educación con el proceso por el cual la humanidad alcanza su más alto destino racional. A través de una suerte de esquematismo empírico, la pura idea de razón que guía el trazo de la historia necesita de un desarrollo material que sirva como motor del desenvolvimiento del género humano hacia lo mejor. La analogía entre el papel de la educación, la disputa entre religiones varias que todavía no se han reconocido como la religión única o la insociable sociabilidad que despierta las disposiciones naturales del género humano es clara en estos escritos de pedagogía donde llegan a repetirse varios ejemplos de *Idee*. Kant insiste en que la promesa de un premio o castigo no puede ser en ningún caso un motor impulsor de la conducta moral en los niños y lo admite sólo parcialmente como un atajo expeditivo en las fases tempranas de la instrucción donde el tipo de coacción es todavía mecánico. Del mismo modo, la religión o la educación de los sentimientos pueden cumplir una función beneficiosa en el camino de la verdadera educación moral donde la coacción trabaja al servicio de la reflexión y la libertad. Así el apelativo al que se refiere Kant para adjetivar la primera fase de la educación a través de la coacción mecánica es “obediencia pasiva”, la misma con la que en el escrito de la religión califica el falso servicio a Dios.⁹ Y, en coherencia con ello, considera que hacer rezar a los niños no produce en ellos sino un falso sentido de la piedad y que en ningún caso esa tarea puede sustituir a la verdadera de la educación: la formación reflexiva y libre en principios de acuerdo a razón e independientes de todo credo o sistema de creencias dogmático y no justificable por vía crítica. La concepción de la educación y la crítica kantiana a la religión son por tanto dos caras de la misma moneda:

Cuando la religión no procede de la conciencia moral, queda sin efecto. La religión sin la conciencia moral es un culto supersticioso. Se quiere servir a Dios, por ejemplo, alabándole, ensalzando su poder, su sabiduría, sin pensar en cumplir las leyes divinas, hasta sin conocer e investigar su poder, sabiduría, etc. Los salmos son un narcótico para la conciencia de algunos y un cojín sobre el cual dormir tranquilos.¹⁰

9 Kant, I.: *Pedagogía*, Akal, Madrid, 2003, p. 41

10 *Ibidem.*: p. 88-89.

La diferencia entre una doctrina de la técnica y una doctrina de la virtud están perfectamente delineadas en el marco de su teoría de la educación, que establece, en analogía con los tipos de imperativos, un mapa genético de las fases de la formación del género humano. Así, del mismo modo que hay consejos de habilidad, sagacidad y prudencia que nos guían en nuestro trato pragmático con el mundo, los seres humanos deben ser disciplinados, sobreponiendo su personalidad a su animalidad, cultivados a través de la instrucción y la enseñanza y diestros en la vida social hasta alcanzar la civilidad previa al verdadero desarrollo moral en el que los medios para alcanzar ciertos fines pasan a un segundo plano en favor de la tarea de encaminarse a los fines que al mismo tiempo son deber. Lo fundamental, Kant es muy afirmativo al respecto, es entender que la iglesia no puede exceder en ningún caso su papel de mero vehículo o medio para la educación moral del género humano. Acepta “no retirarle el servicio” siempre y cuando la fe de iglesia tenga claros sus límites y autocontenga todo margen de influencia sobre la moral. Algo que sorprende si pensamos en cómo la religión ha desempeñado históricamente el papel de “dosel” que envuelve y legitima el *nomos* del orden social con sus creencias morales, incluso después de la ruptura de la unidad de la Iglesia de Roma con la Reforma y del divorcio que existe en las sociedades contemporáneas secularizadas entre el núcleo de principios que se derivan de las religiones a las que los fieles se adhieren y las creencias tamizadas por componentes ideológicos y psicológicos de muy diverso jaez que real efectivamente orientan sus conductas en la vida cotidiana¹¹.

El sentimiento moral es similar en su estructura al sentimiento de lo sublime. En un primer momento hay un *pathos* en el orden de lo natural (bien externo, bien la naturaleza dentro de nosotros) que de alguna forma desborda toda una suerte de dispositivos heteronormativos en la forma de patrones estéticos, estimaciones matemáticas o armónica concordancia de las facultades, pero, en un segundo momento, consigue elevarse sobre semejante anomia imponiendo (como una humillación o *Demütigung*) una condición moral inteligible que nos sostiene en un lugar seguro. Naturalmente no necesitamos el sentimiento moral como una condición para obrar. Ya se ha apuntado que la única condición necesaria al respecto es el obrar por el mero deber. Pero el sentimiento moral se presenta como el efecto inevitable que las demandas de la razón incondicionada ejercen sobre el ser racional finito y patológico. La ley moral se hace así presente como *Triebfeder* en los procesos de tomas de decisiones del ser racional finito. Otras declaraciones de Kant confirmarían que la religión corre una suerte parecida en el sentido de que, igual que el cristianismo, sólo deben ser aceptados por la razón práctica como “medios útiles”:

11 Cfr.: Peter L. Berger.: *El dosel sagrado. Elementos para una teoría sociológica de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.

Un ateo puede conocer también los deberes morales en la medida en que derivan de la razón y de la libertad por sí mismos. Nosotros somos dignos, por un lado, de la felicidad a través de la ley moral y, por otra parte, posteriormente, ávidos (*begierig*) y necesitados. La ley moral proporciona *obligatio*, pero no motores impulsores (*Triebfedern*). Esto los provee la religión a la moral.

En un primer vistazo, que la moral conduzca inevitablemente a la religión, según la doble formulación del escrito sobre la religión, proporciona una clave de inteligibilidad inmediata para el aparente consecuencialismo de las fórmulas con las que Kant se expresa en sus cursos de Metafísica. Obrar moralmente es obrar *aus Pflicht* según la conocida fórmula de *Grundlegung* y que el único motor impulsor legítimo aparentemente era el sentimiento moral o el respeto. Teniendo esto en cuenta no pueden dejar de sorprender algunas afirmaciones kantianas de las lecciones de metafísica a propósito del llamado *absurdum practicum*: “Si no hubiera un mundo futuro, las leyes morales no tendrían ninguna consecuencia, y el que se comportarse honrando las leyes morales no debería nunca esperar participar de la felicidad” o “¿podría alguien perseguir una virtud con el mayor cuidado si no creyera en Dios ni en otro mundo?”¹². Es imposible, pues “¿puede alguien perseguir una idea por la que merezca a sus ojos aprobación, pero con ello debe privarse de muchos bienes de la vida, sin creer que su buen comportamiento será recompensado algún día?” Así las cosas, Kant constataba en la primera Crítica que es imposible que la razón sea indiferente a cómo puede resultar la respuesta a la pregunta: ¿qué resulta de nuestras acciones correctas?¹³

Esta constatación no nos exime de seguir preguntando en primer lugar por la necesidad de garantizar que a la virtud le sigue la felicidad, salvo por una cierta exigencia de índole subjetivo. Por otro lado, a pesar de la diferencia kantiana entre felicidad moral y felicidad física, las distintas expresiones y fórmulas al respecto juegan con una constante ambigüedad que no despeja la natural perplejidad ante el hecho de que la felicidad, que en la *Fundamentación* representaba la fuente de las inclinaciones y de lo patológico se conciba posteriormente (por ejemplo en KpV o KU) nada menos que como un ingrediente del Bien Supremo y en el extremo llegue a identificarse en *Religion* con la virtuosa inclinación al bien.¹⁴

12 Met Volckmann XXVIII, 386.

13 KrV A809/B837

14 Así es definida como “la realidad efectiva y persistencia de una intención que empuja continuamente al bien (no apartándose nunca de él)”. *Ibid.*: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 90. En *Grundlegung*, sin embargo, define la felicidad como la suma de todas las inclinaciones (GMS 399)

Constatamos que podemos ser inmorales y felices y morales e infelices. Y, en la medida en que la capacidad humana no es suficiente para lograr la felicidad en el mundo de forma concordante con el ser digno de felicidad, concluye Kant, hay que asumir como gobernante del mundo a un ser moral omnipotente bajo cuyo cuidado esto sucede. Necesita por tanto reunir libertad y naturaleza para asegurar a Dios como garante de la conciliación entre virtud y felicidad. Esta conjunción de virtud y felicidad es *a priori* y sintética (no podemos derivar analíticamente la felicidad de la virtud, pero el virtuoso tiene por así decir derecho a esperar la felicidad.) Para la realización del Bien Supremo tenemos que suponer la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, pero no como hipótesis ontológicas, sino como “imperativo práctico dado *a priori*, no susceptible de definición respecto a su posibilidad (y, por tanto, tampoco de prueba alguna)”¹⁵.

Para responder a la pregunta del dilema práctico y su posible interpretación en clave utilitarista, faltarían todavía algunos pasos:

- i) explicar la deducción trascendental del bien supremo o la conexión sintética *a priori* entre virtud y felicidad
- ii) delimitar con más precisión cómo se hacen compatibles el principio de la autonomía de la moral con la religión de la razón pura y la relación de esta religión con las religiones históricas heredadas. Como es sabido, en el escrito de la religión Kant hace del cristianismo su interlocutor para inquirir en qué medida sus contenidos dogmáticos revelados pueden ser absorbidos por la razón. Llama la atención en este contexto la frontalidad con la que Kant hace del fariseísmo el blanco de sus más aceradas críticas. El atento lector del Nuevo Testamento ataca con vigor la actitud utilitarista por la cual el ser humano olvida que el único modo de hacerse grato ante Dios es a través de la intención moral que sustenta sus obras, pretendiendo sustituir la ardua tarea de obrar por deber por el cumplimiento externo de ciertos preceptos, medios de gracia o formas privadas de piedad ligadas a la religión institucionalizada. Así el momento de verdad de una iglesia que repose sobre meros preceptos estatutarios sólo puede descansar en su capacidad para aproximarse asintóticamente a la fe racional pura prescindiendo a la larga de todo resorte utilitarista encubierto, de toda fe de iglesia histórica y por supuesto de todo *cultus spurius*.¹⁶

15 AA, KU, 448.

16 Una primera lectura del dilema expuesto en las *Vorlesungen Met-Volckmann* contrasta con algunos planteamientos de John Stuart Mill en el sentido de que el príncipe del deontologismo parece abrazar una postura con inequívocos residuos utilitaristas en la que la felicidad lejos de ser un elemento patológico o sensible se convierte en una dimensión radical del ser humano en pie de igualdad con la propia virtud, mientras que el padre del utilitarismo, a la luz

Esta religión de la humanidad motor del ya-pero-todavía-no de la escatología cristiana aparece en cualquier caso como algo que proporciona al ser humano esperanza, no como las “meras creencias eclesiásticas”¹⁷ como el fanatismo de las revelaciones interiores¹⁸ o como la que alberga “el corazón marchito y rastreado del que no tiene autoconfianza para resistir al mal,”¹⁹ sino tal como lo hace la religión natural del Dios en nosotros invocada por Kant²⁰. Frente al “falso”, “pasivo”, “servil” servicio a Dios movido por una fe mercenaria que depende sólo de la expectativa ante un castigo o recompensa, esta forma de religión natural implica rechazar la creencia en que podemos tener una influencia directa en Dios, alcanzando su gracia o su perdón sin cumplir antes los deberes con otros seres humanos, como los apóstoles que confunden la doctrina auxiliar de las doctrinas reveladas con el verdadero seguimiento del ejemplo de Cristo²¹. Esto implica apostar por un tipo de fe religiosa pura, frente a una fe meramente histórica ante la asunción de que, si tomáramos las leyes de Dios como preceptos positivos, incluso aunque sus razones quedaran opacas para nuestra razón, el conocimiento de estas sólo sería posible a través de la revelación transmitida a través de la tradición o la sagrada escritura, por cierto, infinitamente susceptible de interpretación. Esta fe religiosa en la que se glorifica al Padre, no directamente, como si fuera posible establecer algún tipo de influjo físico con Él, sino a través de la conducta verdaderamente moral en la que entramos en un comercio con toda la asamblea de seres humanos que respetan libremente el deber, debe presentarse además como una fe libre frente a la “degradante fe coactiva” de la iglesia dogmática.

de algunas declaraciones, subordina la felicidad al progreso de la humanidad entendido como un fin en sí mismo, tal como expresa por ejemplo en su biografía. Véase nota al pie de la edición de *Tres Ensayos sobre la Religión*, introducción, traducción y notas de Gerardo López Sastre, Trotta, Madrid, 2014, p. 25. Asimismo, subraya lo virtuoso de sacrificar la felicidad propia en detrimento de la felicidad colectiva y atribuye al egoísmo y a la incultura la infelicidad. En *El Utilitarismo. Un sistema de la lógica. (Libro VI, Capítulo XII)*, Introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 2007 (p. 66 y ss.) Mill afirma precisamente que la regla de oro de Jesús de Nazaret es la base del utilitarismo: comportarse con los demás como quieres que se comporten contigo “constituye la perfección ideal de la moral utilitarista”. Por lo demás, acepta la posibilidad de la existencia de Dios a través del argumento del diseño, considerando que la creencia en la inmortalidad del alma puede ser beneficiosa para proporcionar al hombre consuelo y *motivar* su buena conducta. Como si del propio Kant se tratara Mill llega a afirmar que Cristo es un ejemplo, “un esquema” de la perfección moral y que frente al Dios de los judíos o de la naturaleza, Dios debe leerse como prototipo o hipotiposis de la perfección moral.

17 RGV AA, VI, 105

18 SF AA, VII, 45

19 KU (AA, V, 272)

20 SF (AA VII 48)

21 Br X 177

Uno de los rasgos que nos indican que estamos ante una iglesia dogmática consiste justamente en la pretensión de hacer pasar su fe particular por la religión universal, pero no como la religión natural que depende de la razón y de la colectividad de las generalizaciones nómicas de la moral, sino como conjunto de creencias estatutarias asociada a condiciones históricas que se tratan de imponer sobre otras y que están desprovistas de toda relación con la moral. Frente a la fe histórica o eclesial, la fe religiosa pura está al servicio de la moral y se convierte por ello, junto a la mediación del intérprete o erudito, el cual conoce el saber contextual de los fenómenos históricos que abren la comprensión de los textos religiosos, en principio de inteligibilidad rector de la Escritura.²²

En la comunidad jurídica atendemos a la conducta externa observable de los ciudadanos. En la comunidad ética, sin embargo, el gobernador debe poder escrutar la intención última que anida en los corazones de los agentes morales para dirimir si su conducta es verdaderamente *aus Pflicht*, además de ser conforme o no a dicha legalidad externa. Formar parte de esta comunidad ética o pueblo de Dios bajo leyes de virtud no es una posibilidad o el fruto de una decisión entre otras compositibles, sino que es para Kant un deber, análogamente a como el postulado de derecho público obliga a salir del estado de naturaleza merced al contrato social. La fisionomía del contractualismo kantiano se entiende mejor como una estructura de niveles ensamblados. La crítica al eudaimonismo de Achenwall, que tiene una dimensión fundamentalmente jurídico-política, nos enseña que el fundamento del contrato social no puede ser en ningún caso empírico o utilitario, como sucedía en los modelos propuestos por los contractualistas clásicos. La introducción de la perspectiva trascendental hace que la constitución de un estado jurídico normativo con leyes no perentorias sino permanentes e iguales para todos se conciba como un fin en sí mismo. Y, del mismo modo que debemos salir del estado de naturaleza jurídica porque la coacción legal pública es preferible a la privada heterocomposición de conflictos, el hombre está obligado a salir de la esclavitud a la que su propia culpa moral le condena. Así, el llamado “triunfo del principio bueno” del que Kant nos habla, pasa por la obligación del ser humano de superar el estado de corrupción que asola a los hombres por el mero hecho de convivir. Del mismo modo que hay un estado de naturaleza jurídica en el que cada ciudadano como un átomo vela por su propio interés, en el estado de naturaleza ética cada ser

22 La interpretación del texto sagrado siempre está supeditado a la enseñanza que la razón puede darse a sí misma. En ese sentido Kant insiste en el escrito sobre la religión en el hecho de que el presunto valor de las revelaciones depende de su concordancia con las verdades cognoscibles por la razón. Así, la traducción en conceptos morales del cristianismo histórico debe siempre respetar el principio según el cual el valor de la revelación debe cifrarse en su valor como fomento de la ley moral.

humano es el propio juez de sí mismo esquivando la mirada al interior del que conoce la intención última de cada corazón. Se trata en definitiva de deberes del ser humano para consigo mismo y, precisamente, el hilo conductor por el que todo ser racional se determina así mismo con vistas a la creación de una verdadera comunidad ética es la reunión fontanal de virtud y felicidad. El bien supremo es por tanto y ante todo un fin comunitario, un deber que el ser humano tiene obligación de promover con otros.

La importancia que el planteamiento kantiano otorga a la crítica de la religión del servicio de Dios no es en modo alguno marginal, sino una de las piezas fundamentales de su filosofía práctica. Prueba de ello es la radicalización de este planteamiento en el ámbito de la filosofía de la historia que en el escrito de la religión desarrolla. El motor del progreso que en el contexto de los escritos políticos se atribuía a la discordia calculada por la Providencia para el fomento máximo de las capacidades del ser humano a lo largo de las generaciones, aquí toma la forma del antagonismo entre la fe religiosa de servicio de Dios y la fe moral. En línea con la crítica kantiana a la religión estatutaria del servicio espurio a Dios, sostiene que el propio motor de la historia se presenta como una suerte de insociable sociabilidad de las respectivas fe eclesiales que puján desde su particularidad por convertirse en la única iglesia verdadera, frente a la auténtica religión natural que opera como *telos* e hilo conductor de la historia trazado *a priori* por la razón, tejiendo los relatos de vida de las conciencias morales singulares con la trama de un estado público o ético universal en el que estos se disuelven en favor de una religión única y de todos. El acercamiento asintótico a la iglesia de todos los seres humanos representa para Kant el esquema trascendental o la *hipotiposis* del reino invisible de Dios sobre la tierra. La necesidad de conciliar virtud y felicidad puede leerse ahora bajo una nueva clave si atendemos a la definición de bien supremo de la KU y de su posible traducción en los planteamientos de la filosofía de la historia. El Bien Supremo es lo más elevado, originario, lo que no está sometido a ninguna condición, pero también lo completo y acabado, es decir, lo perfecto en el sentido de que se trata de un todo que no es parte de un todo aún mayor del mismo tipo (*consummatum* y *perfectissimum*). Su definición sin embargo exige continuar preguntando por qué necesitamos de la coincidencia de virtud y felicidad y de qué naturaleza es dicha necesidad. La explicación que se echa de menos en las lecciones de metafísica se encuentra quizás algo más elaborada en la KU.

El nacimiento de la antropología y de la filosofía de la historia, como productos típicamente modernos, tienen que ver, como nos recuerda Marquard, con dos movimientos básicos de rechazo, bien hacia la metafísica de escuela, bien hacia el imperio del paradigma de las ciencias naturales. Kant expresa su intención de convertir la antropología en una disciplina académica al uso en una carta a Marcus Herz tres años después de la *Dissertatio*. No hace sin embargo algo similar con la

filosofía de la historia. La antropología aparece en Kant como el órgano filosófico para el necesario estudio del mundo de la vida, pero Kant no es tan explícito al presentar la filosofía de la historia con la que audazmente toma distancia de un modo doctrinal de presentar los problemas teológicos centrado más en las propiedades del ser supremo que en la relación de la existencia humana con estos.

La filosofía de la historia representaría, allí donde el postulado de la inmortalidad del alma fracasa, precisamente la conjunción espacio temporal (temporalidad empírica, pero también trascendental ordenada según un hilo conductor *a priori*) donde se formula y traza tomando como centro de imputación la libre condición humana, el *telos* al que el ser humano se aproxima asintóticamente. En este sentido la filosofía de la historia está también en condiciones de responder a la pregunta de cómo conciliar el mal físico con la existencia de un gobierno sabio y bueno del mundo entendida como la fórmula inversa de la filosofía contemporánea del mal que pregunta, justamente, cómo entender que un mal moral extremo pueda provenir de razones prudenciales, mecánicas o naturales. Como es sabido, Kant presenta varias posibilidades lógicas para tratar de responder a la pregunta de la teodicea, la pregunta por dicha aparente incompatibilidad. O bien que acciones o sucesos que no nos parecen conforme a fin (bien en sentido absoluto o relativo) (es decir pecados o males físicos) realmente sí lo son [¿comprender es justificar?] Bien que dicho mal es una consecuencia inevitable. O bien que el mal es sólo imputable a los seres finitos. Recordamos que, lo que se pone en cuestión de Dios es su santidad como legislador (¿Cómo puede existir el mal moral en el mundo?), su bondad como gobernador (ante los males físicos), su justicia como juez (frente a la impunidad de los malvados). La teoría del Bien Supremo como un intento fallido de reunir la separación originaria entre libertad y naturaleza reaparece ahora en el *Ensayo sobre la Teodicea* de una manera preclara:

así pues, según el mismo orden, no se descubre ninguna relación comprensible entre los fundamentos de determinación de la voluntad según leyes de la libertad (es decir, entre el modo de pensar moral) y las causas independientes de nuestra voluntad (en gran parte externas) que rigen nuestra prosperidad con arreglo a las leyes de la naturaleza.²³

La conclusión del opúsculo kantiano es conocida de todos: la teodicea no cumple lo que promete (*nicht leist, was sie verspricht*).²⁴ Y, la única vía para explicar el dilema ahora de la existencia del mal en el mundo y la suprema bondad divina es la interpretación auténtica, no doctrinal, una vez entendido que el mundo fenoménico es un libro cerrado para nosotros y a partir de él no

23 Kant, I.: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico*, Encuentro, Opuscula Philosophica, R. Rovira (ed.), Madrid, 2011, p.35

24 *Ibid.*

podemos leer nada sobre una supuesta sabiduría moral. La Crítica nos enseña precisamente que a la razón se le hurta la posibilidad de acceder a un saber sobre los medios y fines que disuelva la contradicción entre el mal y la existencia de un gobierno moral del mundo.

El *dilema practicum* parece recurrir a Dios para explicar la moral, pero en realidad este falso dilema no esconde que, bien al contrario, la verdadera condición de posibilidad de la moral es la retirada de Dios en varios sentidos²⁵. Por un lado, es la libertad del ser humano librado a su suerte la que posibilita la acción moral. La diferencia entre la voluntad patológica de la condición humana y la determinación de sus máximas y lo que realmente ordena el deber es precisamente la que hace posible el arco moral.²⁶ Por otra parte, los motores impulsores entendidos como trasuntos de los *signa*

25 Callejo, M. J.: “Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo” en *Occidente: razón y mal*, Javier Muguerza y Yolanda Ruano (eds.), Fundación BBVA, 2008.

26 En el trabajo de Díaz Marsá *Negatividad real e historia antropológica* se problematiza incisivamente la cuestión de las magnitudes negativas, aplicada también al espacio de juego de la voluntad concreta. Puesto que la estructura del juicio sintético *a priori* es la protoforma del imperativo categórico, la unión entre la máxima subjetiva de determinación del obrar y la ley moral no puede ser analítica, sino deducible sintéticamente y reconstruible en el ámbito de la *executio* a partir de la tensión entre el deber en su estado más puro y una voluntad acechada por motores sensibles “que hacen de ese ser una vida y una vida que es deseo y deseo inextingible”. Pensar este restañamiento imposible, asintótico, de una distancia radical y original que en el caso de la voluntad santa es pura coincidencia tautológica (lo que Dios quiere es bueno y lo bueno es querido por Dios) a partir de las categorías de oposición lógica y oposición real hace posible visitar el problema del mal desde una fecunda perspectiva y poner en el punto de mira la cuestión fundamental de si en Kant la adhesión a máximas subjetivas de determinación del obrar que nos desvían del cumplimiento de la ley están siempre y necesariamente integradas por inclinaciones o elementos sensibles. La propia definición de virtud de la *Metafísica de las Costumbres* parece ciertamente abonar esta interpretación en la medida en que se presenta como la fuerza de superar obstáculos entendidos exclusiva y reductivamente como inclinaciones naturales. La virtud es así *Nötigung* ejercida por el sujeto sobre sí mismo a través de la ley. Se trata de deberes de virtud (*officia honestitatis*) precisamente por ser el resultado de la libre auto-coacción en la que el sujeto deviene tal en un proceso de autorreconocimiento racional a través de la ley que suprime todo atisbo de naturaleza *ad intra*; naturaleza que, paradójicamente, en su retracción, es la condición de posibilidad de que surja la persona nouménica encarnando al ser humano moral. Pues, del mismo modo que desde el punto de vista teórico el entendimiento infinito conoce inmediatamente y hasta construye performativamente la realidad en el mero hecho de comprenderla y no necesita del rodeo del concepto que el entendimiento *ectypico* requiere merced a los procedimientos descritos por la doctrina del esquematismo trascendental, en el ámbito práctico la voluntad santa no pone en escena el teatro de la moral, sino la voluntad finita del sujeto finito que en su tensión constitutiva con el carácter inteligible de su propia persona requiere deductiva y sintéticamente hacer coincidir lo que la voluntad santa entrega ya enlazado.

prognostica y del postulado del derecho público nos muestran ahora que, no entendidos en un sentido empírico condicional, sino en un sentido analógico, temporal-trascendental, son la condición de posibilidad de la efectividad de las normas morales.

La percepción negativa de que falta justicia en el mundo es equivalente a la emoción positiva o entusiasmo que se genera en el espectador también imparcial de los signos de la historia y la invocada lógica de la profecía que se cumple así misma en el ámbito de la historia funciona también en los fines que son al mismo tiempo deberes de la doctrina de la virtud. En el fondo, pues, el fin no es la concordancia externa de virtud y felicidad, sino que hacemos como que la esperamos como medida para que acontezca de facto la moralidad o el progreso. Al igual que la eleuterología o la teología, la pneumatología opera con conceptos *a priori* separados de la experiencia, pero no con conceptos susceptibles de construcción en la experiencia. Siguiendo con la analogía, la pneumatología doctrinal debe dar paso a una construcción efectiva y responsable de la historia por un ciudadano que, merced al postulado del derecho público entiende que es un deber vivir en un estado civil gobernado por una constitución republicana y cosmopolita. La afirmación capital de la pneumatología entendida ahora en sentido auténtico o dogmático-práctico es aquella que atribuye al alma humana la inmortalidad «en tanto que estado en el que al hombre debe deparársele su bien o su mal en relación con su valor moral». La inmortalidad del alma era entonces la condición de posibilidad del juicio práctico *a priori* que promovía el bien supremo. Hay que esperar pues a la transición de la teodicea a la filosofía de la historia y a la superación de toda pneumatología doctrinal para entender cómo opera el constructivismo en el ámbito de la filosofía práctica kantiana. Los motores impulsores no deben ser entendidos sólo como motivos condicionales consecuencialistas, sino como *motiva moralia*, condiciones *a priori* en las que razón pura práctica debe crear como condición de posibilidad de su realidad efectiva, ejemplos o esquemas mediante los que la ley construye en la temporalidad efectiva su propia realidad efectiva del único modo en que le es posible.

Ser digno de ser feliz y no participar de este estado, explica Kant, no puede coexistir con el querer perfecto de un ser racional que fuera omnipotente. La conexión entre virtud y felicidad es una conexión que se da en la forma del fundamento y la consecuencia. El nexo entre fundamento y consecuencia no está presidido por la ley de identidad; no podemos por tanto derivar analíticamente la felicidad de la virtud, pero sí existe un nexo real, una conexión sintética presidida por la ley de la causalidad. Se trata de una conjunción dinámica, un *nexus* entre elementos heterogéneos vinculados *a priori* cuya relación, siguiendo la terminología de la analítica de los principios de KrV podemos decir que está aseguradamente metafísicamente (están

enlazados cognitivamente) pero no físicamente (en la realidad efectiva). De este modo, el denodado esfuerzo por ser virtuoso y la radical pujanza por ser feliz devendrían una y la misma cosa, teniendo en su base una única máxima subjetiva de determinación del obrar. Para entender la reflexión kantiana sobre la conexión entre virtud y felicidad es preciso atender a la recepción que hace de la moral de estoicos y epicúreos expuesta en los párrafos anteriores a la formulación de la antinomia de la razón práctica de KU, en la medida en que, como resume Kant en sus lecciones de filosofía moral, el planteamiento ético de los antiguos griegos se condensa justamente en la pregunta de qué es el Bien Supremo. Para los epicúreos la búsqueda de la felicidad ya constituye el Bien Supremo, para los estoicos en cambio la virtud misma coincide con la felicidad. Lo que nos enseña la KU es precisamente que para entender la relación entre virtud y felicidad es preciso realizar una deducción trascendental y reconocer no sólo que la conexión entre ambas es *a priori*, sino que en la medida en que el enlace entre ambas no es analítico, el sumo bien debe ser *construido* mediante la libertad de la voluntad. El ideal del sabio era correcto, pero no como modelo del efectivo comportamiento humano. Se deja al ser humano librado a sus propias fuerzas sin ningún auxilio divino y tiene lugar asimismo una total identificación entre el *principium diiudicationis* y el *principium executionis*. Este hecho impide reconocer cabalmente la dimensión motivacional necesaria en todo contexto moral.

El estoico muestra la importancia de la virtud y su constitución, pero con su reducción de la felicidad a la virtud es incapaz de proporcionar una respuesta al problema que Kant enuncia con contundencia en el comienzo de la *Religion*, a saber: su inextricable relación con un fin que no puede representar el fundamento de la moral, pero sí el origen de la determinación de su voluntad. De este modo, aunque para la moral no sea necesario ningún fin, de la moral resulta necesariamente un fin el cual, aunque represente lo último desde el punto de vista de la ejecución (*nexu efectivo*)—pues, si obráramos guiados por los objetos de nuestras inclinaciones la acción carecería por definición de valor moral— sí que es lo primero como *nexus finali*. Esto es, a la representación o la proyección de una buena acción, con independencia de todos los avatares pragmáticos que a esta aquejen, le corresponde la pensabilidad de la derivabilidad del estado de felicidad a partir de su conducta virtuosa. El epicúreo comete el error diametralmente opuesto: hace opaco el valor intrínseco de la virtud, haciendo de ella un mero medio para la consecución de la felicidad. A juicio de Kant, sólo el cristianismo, con el ejemplo de un arquetipo moral que fomenta el cumplimiento de la ley moral como una suerte de “docetismo simbólico”, es capaz de enlazar del modo apropiado virtud y felicidad. Por ello es necesario que nos detengamos, si quiera brevemente, para atisbar la aportación ineludible de la religión a la problemática del Bien Supremo.

De este hecho incontestable se da buena cuenta en la sección segunda del canon de la razón pura de KrV, en el epígrafe titulado “Del bien ideal del bien supremo como fundamento de determinación del fin último de la razón pura”. Aquí se pregunta precisamente si lo que la razón pura nos niega en el ámbito especulativo, podrá concedérselo el práctico, en el buen entendido de que la tercera pregunta en la cual se resume todo interés de la razón, a saber “¿qué puedo esperar?” es simultáneamente de naturaleza teórica y práctica.²⁷ Junto al reino de la naturaleza donde la lógica de la causalidad eficiente no tiene por qué deducir la participación de la felicidad del mero merecimiento granjeado con la conducta virtuosa, cabe esperar que el carácter inteligible de los seres racionales que conviven en un *corpus mysticum* goce de tanta felicidad como corresponde a sus merecimientos morales. Que desde el punto de vista teórico no podamos demostrar la existencia de Dios, no invalida en modo alguno que, desde el punto de vista práctico, la teología moral en su uso inmanente haga comprender su necesidad, eso sí, y esto es fundamental a nuestro juicio, como mero *Triebfedern* del “propósito” y la “ejecución”.²⁸ Así, la buscada concordancia entre naturaleza y libertad sólo puede tener lugar bajo el supuesto de un ser omnisciente, omnipresente y eterno cuyos mandamientos –conviene subrayar este aspecto– son vinculantes sólo porque emanan de la razón práctica. Llegados a este punto Kant explora dos caminos argumentales para mostrar esta conexión. La primera posibilidad presenta la búsqueda de felicidad como la causa motriz de la virtud, la segunda a la virtud como la causa eficiente de la felicidad. Así las cosas, se presenta una doble imposibilidad. La necesaria obligación de obrar estrictamente por deber prohíbe la primera posibilidad, pero la segunda no corre mejor suerte porque la relación entre las causas y sus efectos empíricos en el mundo depende de leyes naturales. El dilema práctico que se expone al comienzo de este estudio puede quizás superarse dialécticamente si trazamos una analogía entre la antinomia de la razón práctica y la tercera antinomia de la primera crítica. Esto es, de igual modo que existe la imputabilidad como una manera de conectar los hechos del mundo natural con una voluntad que los causa tomando el timón del principio de razón suficiente que conecta los hechos merced a la causalidad eficiente, que la virtud conduzca a la felicidad no es cierto en el mundo natural pero, (*concedo sed distingo*) en sede práctica, rige otra lógica donde la reunión de ambos elementos se torna inevitable.

27 KrV (A 806/B834)

28 KrV (A813/B841)

I. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, P. L.: *El dosel sagrado. Elementos para una teoría sociológica de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu.
- BIALEK, J.: *Die Suche nach dem höchsten Gut. Der gute Wille nach Immanuel Kant und die Glückseligkeit nach Aristoteles*, Dresden: Grin Verlag.
- BRUGGER, W. "Kant und das höchste Gut". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 18, pp. (50-61).
- CALLEJO, M. J. (2008): "Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo" en J. Muguerza y Y. Ruano (eds.) *Occidente: razón y mal*, Madrid: Fundación BBVA, pp. 107-150.
- DÍAZ MARSÁ, M. (2025): "Negatividad real e historia antropológica: sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de magnitud negativa en el curso *La Question antropológica*" en *Foucault antes de Foucault. Cursos y trabajos. 1953-1969*, Madrid: Akal.
- KANT, I.: En torno al tópico "eso vale en la teoría, pero no sirve de nada en la práctica", en *Kant: teoría y práctica*, Madrid: Tecnos.
- Fundamentación de la metafísica de las Costumbres, Manuel Sánchez Rodríguez (eds.) Madrid: Akal.
- Lecciones de filosofía moral Mrongovius II*, Salamanca: Sígueme.
- Briefe (Br)*, Akademie-Ausgabe, Band X.
- . *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (BDG)*, Akademie-Ausgabe, Band II.
- . *Der Streit der Fakultäten (SF)*, Akademie-Ausgabe, Band VII.
- . *Die Metaphysik der Sitten (MS)*, Akademie-Ausgabe, Band VI.
- . *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV)*, Akademie-Ausgabe, Band VI.
- . *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, Akademie-Ausgabe, Band III-IV.
- . *Kritik der Urteilskraft (KU)*, Akademie-Ausgabe, Band V.
- . *Metaphysik Volckmann (V-Met/Volckmann)*, Akademie-Ausgabe, Band XXVIII.
- . *Moral Mrongovius II (V-Mo/Mron II)*, Akademie-Ausgabe, Band XXIX.
- . *Pädagogik (Päd)*, Akademie-Ausgabe, Band IX.
- . *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (MpVT)*, Akademie-Ausgabe, Band VIII.
- . *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (VNAEF)*, Akademie-Ausgabe, Band VIII.
- KELLER, D.: *Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen*. Paderborn: Mentis Verlag GmbH
- MARWEDE, F.: *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- MILL, J.S.: *Tres ensayos sobre religión*, Madrid: Trotta.
- Utilitarismo. Un sistema de lógica*, Madrid: Alianza.

- MORÁN, A. (2025). “A Kantian perspective on moral duty concerning far distant generations: from noumenal freedom to phenomenal law” en *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 21, pp. (101-113). <https://doi.org/10.5209/kant.99088>
- VIGO, A. G. (2016): “La fundamentación estoica de la moralidad”, *Méthodus*, 8, pp. 56-111

ALBA M. JIMÉNEZ RODRÍGUEZ es Profesora Titular en el Dpto. de Lógica y Filosofía teórica de la Universidad Complutense de Madrid.

Líneas de investigación:

Ontología, fenomenología, filosofía del derecho

Publicaciones recientes:

- «Crimen y ley en la transición del derecho abstracto a la moralidad», *Studia Hegeliana* 11 (2025), pp. 175-189.
- «La ontología fundamental en Heidegger como crítica de la razón pura y sus consecuencias para el antropologismo», *Endoxa. Series filosóficas* 53 (2024), pp. 299-309.

Email: albjim04@ucm.es